

MULIERIS DIGNITATEM – DOKUMENAT KOJI STVARA DVOJBE

Apostolsko pismo *Mulieris dignitatem* moralo je izazvati napeto iščekivanje još prije izlaska iz tiska. Ono, naime, što je trebalo da učini Biskupska sinoda raspravljajući o položaju laika u Crkvi, tj. definirati i ulogu žene u Crkvi, nije učinjeno. Rezultati Sinode u tome smislu ne zadovoljavaju. Ali činjenica da je posebno Apostolsko pismo »O pozivu žene« objavljeno baš u Marijanskoj godini, na samome završetku (15. kolovoza 1988), moglo je već biti pokazatelj o njegovu ustrojstvu i sadržaju. I doista je taj dokument odmah nakon objavljivanja pobudio najoprečnije odjeka: od oduševljenog prihvaćanja do krajnje nekritičkog odbijanja. Obje strane, čini mi se, nisu pronikle u bit dokumenta, čak sumnjam da su ga temeljito proučile, a svakako nisu shvatile poantu. Proglasiti to pismo samo kao »ne« ređenju žena značilo bi usredotočiti se samo na jednu u nizu poruka, ¹ koja je sporedna u odnosu na cjelinu, ali i kvalifikacija teksta kao »široko razlaganje o situaciji žene u Crkvi i svijetu« ² postulat je koji, prema mojemu uvjerenju, valja kritički razmotriti.

Da li je Pismo pozitivan poticaj ženi da se uključi u život Crkve i ostvari svoju odgovornost u svijetu, je li ono, tako reći, začetak »kršćanskog feminizma«? ³ Da li definicija »poziva i dostojanstva žene« može pružiti nadahnuće »teološkom razmišljanju«? ⁴

Prvi dojmovi zbunjuju ne samo zbog sadržaja i proturječja koja su očita nego i zbog položaja tog dokumenta u sklopu crkvenog naučavanja. Drugi je problem argumentiranje na više razina i iz različitih perspektiva. Potreban je stoga diferenciran pristup da bi se »raslojavali« problemi i rješenja što ih dokument nudi crpeći iz kršćanske predaje. Pausalna ocjena teksta nije moguća niti može vrijediti. Tekst pobuđuje i radost i razočaranje. Što će pak prevagnuti, to bi trebalo da pokaže analiza.

Zašto uopće kritika?

Mi, kasno rođena djeca racionalizma, ne možemo a da se ne upitamo o porijeklu informacija, o argumentima koji potkrepljuju njihovu vjerodostojnost, da se ne upitamo i o tijeku spoznajnoga procesa, o postavkama i metodama zaključivanja. Opterećeni smo time što nam kažu

¹ E. VESELY, »Mulieris dignitatem – prikaz odjeci i značenje«, *OŽ* 1 (1989), str. 48.

² I. FUČEK, »Mulieris dignitatem – teološki naglasci«, *OŽ* 1(1989), str. 58.

³ E. VESELY, nav. čl., str. 48.

⁴ LJ. MATKOVIĆ, »O dostojanstvu i pozivu žene«, *Kana* 12(1988).

sociologija spoznavanja, sociologija znanja i srodne znanosti.⁵ Naime, svako spoznavanje, razmišljanje, pa i svaki govor kojim dolazi do izražaja znanje, povijesno je uvjetovano, ovisno je o socijalnim, političkim i drugim uvjetima života. Kulturalni kontekst utječe na spoznavanje stvarnosti kao i na govor o toj stvarnosti. Ne samo norme što ih subjekt sam postavlja nego i duhovna, psihološka i materijalna dispozicija čovjekova uma formiraju proces razmišljanja. Dispozicija se stvara u prošlosti i u sadašnjosti subjekta, pa je, prema tome, svaki spoznajni proces povijest kao što i »ima« povijest. Teološko razmišljanje nije iznimka; i takvo je razmišljanje povijesno i dio je čovjekove povijesti i povijesnosti. To, međutim, ne znači da se čovjekovo razmišljanje stapa sa svojom poviješću, štoviše, ostaje stanovita distancija, koju valja posvijestiti. Tek »kontrolirano otuđivanje« objekta (J. Habermas) uzdiže proces spoznavanja na razinu reflektirajućeg razmišljanja. »Kontrolirano otuđivanje«, to znači razlikovati između norme (zahtjeva, »Anspruch«) i stvarnosti, koja nije identična normi. Stvarnost je u svakome spoznajnom procesu uvijek samo djelomična, perspektivna stvarnost. Do nje se dolazi selekcijom – postupkom koji se vodi normom. Selekcija pak, kao i način na koji se provodi, podliježe povijesnosti, pa se pojedini elementi (motivi) toga procesa ne smiju istrgnuti iz povijesnog konteksta.

Taj se problem postavio i piscu Pisma zbog toga što se on poziva na iskaz vjere, na iskaz, dakle, koji je jezično formulirana istina, jezični izraz, pa je stoga i povijesno uvjetovan. Ali isti se problem postavlja i onome koji raščlanjuje tumačenje toga iskaza piscu predmetnog teksta. I onaj koji tumači taj tekst nije izuzet iz uvjeta čovjekova dometa spoznavanja. I on podliježe uvjetima svojega »kulturalnog konteksta«. Tako se pojavljuje višestruko isprepleteni »hermeneutski problem«, problem razumijevanja stava pisca, »apostolskog pisca«, prema svojoj normi, stava onoga koji analizira kao pisca prema piscu, ali i prema piščevoj normi. I piscu i analizatoru zadano je »približavanje obzorja« (Horizontannäherung, H. G. Gadamer).⁶

Meni je stalo do toga da proniknem u način razmišljanja autora Apostolskog pisma, kako bih razumjela uvjete njegovog nastajanja i njegov odnos prema postavkama. Stalo mi je do toga da odredim mjeru i domet naboja koji proizlaze iz razlike između norme i piščeve stvarnosti. Drugim riječima, želim upozoriti na »lomove« i proturječja između norme i stvarnosti, ali i na to što može biti, a što pak ne norma.

Međutim, posljednje pitanje stvara nekoliko problema. Prvo, ne mogu odrediti značenje što ga pisac pripisuje svojem Pismu. Premda se Papa obraća »svim vjernicima..., a napose ženama...«, što, mislim, implicira službeno značenje Pisma, u samome je dokumentu riječ o »meditaciji«, dakle o »privatnom, neobvezatnom razmišljanju i razračunavanju s određenim pitanjima«. Pitam se sada da li razina papina autoriteta do-

⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Jesus – Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg 1975, str. 39 i dalje; usp. K. G. FABER, *Theorie der Geschichtswissenschaft*, Stuttgart 1971 (on se ne ograničava na povijesnu znanost, nego uzima u obzir i »normativnu hermeneutiku« u teologiji, pravu i drugim humanističkim znanostima).

⁶ H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*. Grundzuege einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1975.

pušta da se pismo iz njegova pera shvaća kao »neslužbeno«, neobvezatno? Zar bilo koja njegova riječ, pisana ili usmena, ne služi bar kao odrednica? Zar nije i sam papa dužan držati se pritom neke norme?

Nadalje, što je u samome Pismu »opinio communis«, norma crkvenog naučavanja? I koje su to norme, jer pisac se, nesumnjivo, ne može držati cjelokupnog crkvenog naučavanja o ženi. Stoga je postavka da je »norma zapravo cjelokupno crkveno naučavanje« zapravo »udarac u vodu«, rečenica koja ne kaže ništa. Međutim, u Pismu se pojavljuje eklekticistički izbor, izbor, dakle, koji nužno mora biti subjektivistički, vođen stanovitim interesom, koji se pak oslanja na izabrana tumačenja Predaje, tumačenja koja odgovaraju interesu pisca. Tumačenja pak što ih Predaja daje u vezi s »položajem žene« imaju svoj povijesni kontekst koji se vrlo teško može rekonstruirati ili se to uopće ne može. Taj se problem, međutim, opće ne posvješćuje. To je i moja glavna zamjerka: nedostatak povijesne svijesti, što ujedno znači i nedostatak senzibilnosti za današnjicu. Apostolsko je pismo i njegovo viđenje »ženskog pitanja« ahistorijsko i smeće s uma velike razlike između društvenoga, ekonomijskog, političkog itd. položaja žene u različitim zemljama i na raznim kontinentima.

Moja se analiza usredotočuje na:

I. položaj žene i njezin lik prema Knjizi postanka (1, 27; 2, 21 i sl.) – poglavlja III, IV. i VIII. u *MD*;

II. dvije dimenzije njezina poziva (majčinstvo i djevičanstvo) – poglavlje VI. u *MD*;

III. kritiku ideala »žena Bogorodica« i »Eva – Marija« – poglavlja II. i IV. u *MD*

IV. Isusov uzor i praksu Crkve – poglavlja V. i VII. u *MD*.

Nastojim trajno imati na pameti da se i moja kritika vodi, kao uostalom i svako razračunavanje s određenom problematikom, interesom koji izrasta iz biografskog konteksta i da neminovno »selekcioniram«. Pa kad već nije moguće baviti se tekstom bez ikakva interesa, valja ga posvijestiti i imati na pameti pri ocjenjivanju primjerenosti i dometa dobivenih zaključaka. Prema tome i moja prosudba o tekstu vrijedi samo pod određenim uvjetima i pretpostavkama. Problematika »ženskog pitanja« nije Pismom riješena ni za Crkvu; i njoj se postavlja zadatak da o tome nastavi razmatrati, kao što se primaocima Pisma uvijek nanovo nameće potreba lekture i relekture.

I. »Muško i žensko stvori ih« (Post 1, 27)

1. Iskustveno je obzorje toga dokumenta, prema riječima njegovih komentatora⁷, »jeka razbuktanog feminizma, tj. izjednačenje žene s muškarcem na svim razinama socijalnog... života; (u) doba općeg odbacivanja svakog autoriteta, s naglašenim propadanjem institucije braka, privatizacije ljubavi, odbacivanja veličine i žene i majke..., sa zahtjevom da žena uđe u svećenički red...«. ⁸ U dokumentu se pak nikada ne rabi ri-

⁷ I. FUČEK, nav. čl., str. 58.

⁸M. JANSEN, »Neokonservativer Feminismus in der Bundesrepublik. Neue Frauenpolitik der Christlich-Demokratischen-Union (CDU) in der Bundesrepublik Deutschland«, *Die Zukunft*. Die Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur 3(1988), Wien.

ječ »feminizam«, premda su neki problemi na koje se tekst tu i tamo osvrće – narušavanje dostojanstva žene zbog dominacije muškarca nad njom (IV, 10 i dalje), osporavanje osobnosti i svojstva subjekta (III, 6) – problemi suvremenog feminizma. »Subjekt kao autonomija ličnosti«, »samodefiniranje«, »samoodlučivanje«, to suvremeni feminizam tretira kao svoje ciljeve. Time feminizam kao pojava i povijesni činilac prelazi granice onoga što je komentator odredio kao domet svojemu djelovanju.⁹ Feminizam osamdesetih godina vrlo je složena pojava; on se ne može ograničiti na borbu žena za ljudska i građanska prava, iako je feminizam i to. U poglavlju IV, 10 tekst se osvrće na tu borbu u sklopu borbe za ljudska prava. Što, međutim, znači tvrdnja da »pitanju 'prava žene'... pripada novo značenje...? Suviše se daljnji tekst usredotočuje na opasnosti koje bi – ako bi se ostvarila ta prava – mogle ugroziti »...dostojanstvo i poziv koji proizlazi iz specifične različitosti i personalne osobitosti muškarca i žene«, jer bi žena, oslobodivši se muškarčeve dominacije, mogla poprimiti »muške osobine« (Vermännlichung; IV, 10).

Ovome moram suprotstaviti svoju bojazan da bi upravo neostvarivanje ljudskih prava moglo ugroziti ženino dostojanstvo. Svoju zamjerku osnivam na osobnim zapažanjima i iskustvima o tome kako ekonomijski i socijalno ugrožena egzistencija bitno smanjuje, čak onemogućuje, slobodu »samoodlučivanja«, autonomiju »samodefiniranja«, pospješuje podređivanje pod tuđu volju, čini čovjeka manipulativnim i raspoloživim. Materijalne teškoće i borba za egzistenciju vraćaju čovjeka na razinu samoodržanja, nagonske borbe ili nijeme rezignacije i očaja, a tad se polariziraju socijalne razlike i otvaraju vrata tlačenju.

Iz brojnih međunarodnih dokumenata vidljivo je da se globalno pogoršava upravo socijalni, materijalni i politički položaj žena. Na to je upozorio i *Zaključni dokument* Međunarodne konferencije žena, održane poslije završetka Dekade UN o ženi (Nairobi 1985), a na to je nedavno upozorio i skup žena održan u sklopu Međunarodne konferencije »Pax Romana« (Zagreb/Samobor, travanj 1989). To se pogoršanje, međutim, ne ograničuje samo na zemlje Trećeg i Četvrtog svijeta. I u razvijenim zemljama Srednje i Zapadne Europe novo siromaštvo uzima mah i prima sve više »žensko lice«. Radikaliziraju se politički programi da bi pronašli izlaz iz krize konjunktura, krize sigurnosti i opstanka države, krize vrednota i humanizma. Svi ti programi računaju s razumijevanjem najširih slojeva puka – ta netko nešto mora žrtvovati. A netko, to su – ovisno o pojedinoj državi – stranci i strani radnici, stari i nemoćni, invalidi, djeca, pa i žene. One se vraćaju svojim domovima da bi se održala puna zaposlenost ili ih motiviraju da se uključe u visokorazvijeno »društvo učinka«. Osnovni činioci te strategije su potpuna raspoloživost, fleksibilnost, visok stupanj motivacije za rad uz što manje plaće (svakako manje od plaća jednako kvalificiranih muškaraca) i što manje socijalnih davanja. Rad u domaćinstvu, njega i odgoj djece, skrb za starije i bolesne članove obitelji, sve se to svaljuje na ženina pleća a da se pritom taj angažman ni na koji način prikladno ne vrednuje, dakle ni financijski ni socijalno, pa stoga nije čudno da je socijalna sigurnost domaćica i žena radnica manja od nužne. Pojam »izrabljivanje« žena – u zemljama u razvoju to je legalna pojava – nije tuđica ni u razvijenim društvima

⁹ I. FUČEK, nav. čl., str. 58.

»kršćanskoga Zapada«. Nigdje žene (kao, uostalom, ni djeca, starci, bolesni, invalidi,...) nemaju podršku moćnih lobija ni »grupa za pritisak« (pressure-groups). Jedino što im preostaje jest borba nedostatnim sredstvima: svojim tiskom, svojom riječju, svojim prosvjednim akcijama one mogu izražavati protest i odbijanje, pa i odbijanje građanske obitelji ako je ona samo »interesna zajednica« za zadovoljavanje potreba, stratište na kojemu se muškarci radnici oslobađaju frustracija i dokazuju sebi i drugima svoju »moć«. A onda se prosvjed žena protiv takve »obitelji« tumači kao protest »protiv... odbacivanja veličine žene i majke...«. ¹⁰ Možda će netko na to reći da ima i sretnih i uspješnih obitelji, žena sretnih i zadovoljnih svojom ulogom majke. U to ni ja nipošto ne sumnjam, ali to ne pobija činjenicu da ima mnogo i drukčijih. U tome smislu nije shvatljivo da dokument koji žene namjerava upozoravati na njihovo dostojanstvo idealizira njihov položaj i zanemaruje podatke koji govore o poznatoj stvarnosti žene u svijetu. Nije shvatljivo da Papa, koji se bori protiv siromaštva i potlačivanja čovjeka i naroda, očito ne vidi stvarno siromaštvo i potlačenost konkretnih ljudi, dakle i žena. Siromaštvo i potlačenost nisu apstraktni pojmovi – to je uvijek određeni čovjek u određenoj zemlji, u određenom društvu... Stoga su siromaštvo i potlačenost, prema mojemu shvaćanju, važniji i teži problemi od opasnosti da bi žena mogla izgubiti svoju »ženstvenost«, razvijati »muške osobine«. No Papin je interes drukčiji: definirati, odrediti »žensko« i »omeđiti« to biće nasuprot muškarcu. Međutim, meni nedostaju jasno određeni kriteriji takve diferencijacije. Tekst samo u jednome odlomku eksplicitno navodi »psihofizičku strukturu« (VI, 18), upozoravajući, međutim, na opasnost od ograničavanja na biofizičko tumačenje te strukture (VI, 18). Daljnji tekst pak spominje »opće uvjerenje da je upravo ta struktura presudni element cjelokupne ličnosti« (VI, 18). Suprotstavljanje muškarca i žene na osnovi biofizičkih i psihofizičkih uočljivih razlika danas nam se čini kao model koji obuhvaća samo malen dio složene stvarnosti. Takvo gledanje na spolnost, smeće, prije svega, s uma veliku varijabilnost ljudskog ponašanja, djelovanja – agiranja i reagiranja – varijabilnost koja se ne očituje samo u različitim kulturnim sredinama već i unutar slojeva istoga kulturnog kruga. Spolnost kao »gender«, »spol« kao socijalni konstrukt – takav je pojam prihvaćen u angloameričkom istraživanju, u »humanities« i u sociologiji ¹¹ (naročito u feminističkom istraživanju).

U tom svjetlu želim se nanovo osvrnuti na pojam »feminizam«. Suvremeni feminizam prije je teorija negoli aktivna borba, on ustaje protiv konzervativnih društava i rastućeg neokonzervativizma, ali on i sam može biti neokonzervativizam. ¹² Mnogi su, dakle, smjerovi prisvojili pojam »feminizam«, ali se oni međusobno razlikuju u osnovama, tako da je sam pojam višeznačan. Zajednička je osnovica vrlo uska: ona se ograničuje na kritičko vrednovanje društva i njegove teorije, njegovog vrijednosnog sustava, njegove ideologije i normi ponašanja. Kritičko vrednovanje, rekoh, ne »odbacivanje... veličine žene i majke, braka..., obitelji«.

¹⁰ M. JANSEN, nav. čl.

¹¹ M. L. ANGERER, »Frauen-Forschung soll verstärkt werden. Überall sollten Orte für die 'Rede der Frauen' geschaffen werden«, u dnevniku *Der Standard*, Wien, 30. 3. 1989.

¹² Nav. čl.

Feminizam je danas teorijska pojava, teorija »pokreta žene«. ¹³ U prvome je planu pitanje o tome kako pozitivno određivati muško i žensko, s jasnom težnjom da se definiraju »ženske« vrednote.

Ali kakav je to »subjekt žensko«, kakav je to osebjuni identitet? Mi znademo da pojmovi »muškarac« i »žena« nose spolne konotacije, a znademo i kakve: »muškarac« znači objektivnost, racionalnost, »muško« je tvrdo, čvrsto; »žensko« je pak meko, elastično, »žena« je osjećaj, iracionalnost,... To su pojmovi nastali na temelju našega iskustva, o kojima ne možemo utvrditi što je psihofiziološki uvjetovano, a što je proizvod mašte, ideologije, mitologije,... Pitanje je, dakle, postoji li objektivno pozitivno »žensko«, za razliku od »muškog«; kako i koliko to nepoznato »žensko« utječe na sve fizičke i psihičke procese, na ponašanje, doživljavanje, spoznavanje, govor, rječnik, izražavanje,...? Da li je to pitanje (još) riješeno ili načelno nije rješivo? Bez obzira na odgovor, mislim da je o tome nužna metodička refleksija. Da li je dopustivo govoriti o »ženskom« dostojanstvu, »ženskom« pozivu?

2. Biblijski tekst na koji se Papa oslanja u vezi s time (Post 1, 27; 2, 18–24) tvrdi da je čovjek stvoren prema liku Božjemu kao muškarac i žena. Ne više, ne manje. Ništa ne piše o tome na koji se način odražava »muško« i »žensko«, ni o mogućim razlikama između muškarca i žene. Tu nema osnove za posebnu subjektivnost žene ni za postavku o nekoj »fundamentalnoj razlici«. »Jednako dostojanstvo« da, ali »različiti pozivi«? Cjelina teksta, kako ga ja shvaćam, govori o nalogu što ga Stvoritelj daje »čovjeku« te o Njegovu planu s njime. »Stvoren na sliku Božju« i Božji plan s čovjekom – to su neraskidivi elementi i temelji Knjige postanka. Tekst zapravo govori o smislu čovjekove egzistencije i o njegovu položaju u stvorenu svijetu. Tvrdnja da je čovjek jedino biće stvoreno radi sama sebe ne odgovara intenciji starozavjetnoga pisca – ni lingvistički, ni strukturalno, ma koliko to nama laskavo zvučalo. Ali zar nije upravo to uvjerenje o čovjeku kao gospodaru i kruni svemu stvorenomu urodilo i njegovim hibrisom i namamilo ga da zloupotrijebi taj svoj uobraženi položaj? I zašto da se ne upozori na tu posljedicu antropocentričnog tumačenja Knjige postanka, prema kojemu se ni Papino pismo ne ograđuje od duha vremena!? Zar kritike koje se čuju u vezi s time nisu dostojne da se prihvate jer ih upućuju »alternativci«, među njima i feministkinje, a ne »etablirani političari«!? ¹⁴

O stvaranju žene iz muškarčeva rebra govori Post 2, 21 – 23, tumačeći vidljive pojave čovjekove egzistencije. Ali čovjek kao muškarac i žena dvoje su u jedinstvu, u jedinstvu i prema nalogu da grade svijet i dovrše ono što je stvaranjem začeto. Ta su dva elementa u toj priči povezana toliko neraskidivo da se čini nedopustivim odvajati jedan od drugoga. Riječ o posebnim zadacima i ulogama pojavit će se – znakovito! – tek u predaji o Istočnome grijehu, kad nastaje »diferencijacija«. U Papinu pismu, međutim, izražava se temeljna razlika između zadataka već prema Post 2, 21 i sl., time što se naglašava »jednako dostojanstvo«, ali ne i »jednaka odgovornost«. »Odgovornost prema svijetu« zapravo se uopće ne

¹³ L. F. PUSCH, *Feminismus – Inspektion der Herrenkultur*. Ein Handbuch, Luise F. Pusch, Frankfurt/M 1983 (kritika kulture pod aspektima različitih znanstvenih disciplina).

¹⁴ *Nav. dj.*

spominje kad je riječ o pozivu žene. U čemu je onda to njezino dostojanstvo? Samo u »biti žena«? »Biti žena« je zasebna vrednota (IV, 10 – zar biti muškarac nije?). »Biti žena« je apsolutna vrednota, *per se* kao takva a da se ne zahtijeva ostvarivanje te vrednote. »Biti« je pasivno, za nj nema zakonitosti djelovanja, oni za nj ne vrijede, pa ni zakoni etike. Ali kakav bi bio smisao takvoga »biti«? Žena može biti fundamentalno dobra ili loša (i za jedno i za drugo ima iskaza u crkvenu naučavanju), ona može biti multivalnetna ili ambivalentna, ali nešto ne može biti: »čovjek« koji se mjeri prema svojim djelima, odlukama, motivima i obrazloženjima.

Sumnjam da je Papa dotle razradio sve postavke svojega teksta; ne želim mu pripisati bilo kakve nakane te vrste, ali mislim da postavku koju izlažem moram razraditi do mogućih i zamislivih posljedica. Dakle, ako je žena fundamentalno dobra, pri dodiru sa svijetom past će ljaže na tu besprijekornu čistoću. To je vjerojatni smisao upozorenja na opasnost od maskuliziranja. Ako je pak žena zla, onda nije čudo što je svijet takav kakav jest. I žena je ta koja je tomu kriva, što se, prema spomenutim postavkama, i ne može nijekati.

Kao što rekoh, ne želim Papi podmetati te teze (koje potječu iz psihologije spola Georga Simmela; moguće je da je Papa tijekom svojih studija nailazio i na to djelo, a budući da je ono vrlo popularno i poznato i širem krugu »nestručnjaka«, mogu pretpostaviti da je neizravno utjecalo i na Papin stav o psihologiji spolova). On je, prema svojem znanju, želio ženama posredovati argumente o posebnome dostojanstvu i pozivu žene, ali je argumentacijska osnovica preuska, tako da i najobjektivnija kritika teze mora ocijeniti kao »mizogine«.

Prema mojemu mišljenju, tekstovi Post 1, 27 i i 2, 21 – 23 i te kako opravdavaju traganje žene za subjektivitetom. Ali subjektivitet se razvija razračunavanjem s čovjekovom sredinom, suočavanjem sa svijetom, određivanjem »položaja u svijetu«. Subjekt je taj koji agira i reagira, što implicira »kritiku uma« (Brigitte Weisshaupt)¹⁵ – uma koji je metafora svijeta što ga je muška kultura dovela u egzistencijalnu opasnost. Spomenuta sam upletenost razvoja svijesti u povijesno-socijalni kontekst, povezanost i svakog razumijevanja drugoga (osobe ili njezina odraza u govoru, pisanju,...) s tim strukturama. Čini mi se da nije moguće govoriti o subjektivitetu i njegovu položaju u svijetu a da ne vodim računa o toj okolnosti.

Upravo zbog toga ne mogu govoriti o pozivu žene izvan toga konteksta, kao što ne mogu zamisliti da postoji biće »žena«, ontologijski entitet »žena«, što ga postulira Papino pismo. Opet je Post 2, 21 – 23 argument na koji se Pismo oslanja u daljnjoj razradi. Ako je, naime, žena meso od mesa Adamova, onda je ona drugi »Ja« u zajedničkoj čovječnosti (III, 6). Posebni je identitet žene okosnica dokumenta – to je druga bitna os uz postavku o jednakome dostojanstvu, unatoč tomu što semantička analiza »issah« – »iš« baš ne sugerira taj zaključak. »Iš« je izvedenica od muškog »issah« (u njemačkome prevedeno s »Männin«; doslovce, ali ne u duhu jezika jer je izraz inače neprevediv u ženskome rodu). Semantička analiza prije govori, i to treba naglasiti, premda ne ide u prilog nikakvu feminističkom interesu, o tome da se žena definira prema muš-

¹⁵ M. L. ANGERER, nav. čl.

karcu. No takva je interpretacija svakako više u skladu s duhom Staroga zavjeta, s povijesnim i socijalnim kontekstom u kojemu je Knjiga postanka i nastala. Zbog nekog feminističkog interesa ne možemo i ne smijemo prešutjeti tu činjenicu; nije mi do toga da »izbrišem« proturječja i prelazim preko onoga što je suprotno mojim pobudama. Stari je zavjet ženama »teška« i problematična knjiga, patrijarhalna, ali jedini je razuman pristup izdržati i trpjeti tu spoznaju.

II. »Biti žena« – biti majka i djevica

1. Kakva je »žena«? U igri riječi »issah« i »iš« mogu pustiti na volju svojoj asocijativnoj mašti: »žena« je »dio« muškarca, njemu jednaka i različita, stvorena zato da mu bude pri ruci, uza nj,... Svaka asocijacija dopušta različite zaključke: Papin je zaključak »recipročnost« odnosa između muškarca i žene, i tu vidim stanovit korak naprijed od polarnosti toga odnosa koji se odražava u dosadašnjoj »komplementarnosti«. ¹⁶ Ali recipročnost se određuje samo u natpovijesnome i izvansocijalnom prostoru, samo u onome planu u kojemu žena ostvaruje »svoj poziv« – materinstvo. Ovdje je riječ o zadacima koji se nalažu muškarcu: zaštita, brigada, odgovornost. Dakako da se kao žena radujem tome da Papa upozorava na to kako graditi čovječan odnos između muškarca i žene. No što je s kulturom odnosa između spolova u javnomu životu, na radnome mjestu, u politici,...? Ta susret između spolova ne ograničuje se samo na obiteljski život i brak!

Recipročnost ne znači apsolutnu polarnost spolova, štoviše – isključuje ju. Recipročnost pretpostavlja da subjekt u suprotnome biću spoznaje i zajedničko i različito. Kako inače spoznavati i definirati ono o čemu ništa ne znam (problem hermeneutskoga kruga!). Svako spoznavanje pretpostavlja određeno predznanje. Taj je hermeneutski krug Martin Buber za »postajanje čovjekom« izrazio ovako: »Das Ich wird am Du«. A postajanje se čovjeka ne odvija u prostoru izvan povijesnoga i društvenog konteksta.

Prema tome, i »postajanje ženom« znači nešto više od ostvarivanja samo majčinskoga potencijala pa ni »biti žena« nije identično s »biti majka«, kako nam sugerira Pismo, poistovjećujući materinsko žensko s pojmovima koji nameću pomisao o »mirovanju u biti« (Ruhen im Sein, G. Simmel), različitome od »muškog« aktivizma. »Žensko« bi, prema tome, značilo povučeno, pasivno, ljubav koja izvire iz nagonskih snaga, »eros«, za razliku od etički mjerljivog »agape«. Nije li ovdje na djelu onaj dualizam koji ženu poistovjećuje s ktonskim snagama; dionizijski princip, suprotan apolonskom (muškom). I bez obzira što Papa u poglavlju IV, 10 (»Eva—Marija«) upozorava na kobne posljedice jednostrana poistovjećivanja Eve odnosno žene s grijehom, čini mi se da nesvjesno podliježe dualizmu čiji se korijeni nalaze upravo u takvu tumačenju Post 3. Doista je u VI, 18 riječ o »nagonskoj naravi« žene (poziva se na Post 3, 6); pasivnost je izražena u ulozi žene kao »zaručnice«, koja vjerno i strpljivo čeka onoga koji ju je izabrao (VI, 19).

2. Daljnji je element »ženske naravi« sposobnost »interpersonalnoga odnosa« već prema nerođenu djetetu, čime je žena posebno sposobna

¹⁶ E. VESELY, nav. čl., str. 51.

njegovati i odnos prema »konkretnoj osobi« (VI, 18 – zar muškarac nije sposoban za to?). Papa toj tezi navodi u prilog biologiju, psihologiju i antropologiju. Time sebe artikulira kao pristašu akritična scijentizma, shvaćanja gotovo tipičnog za racionalistički duh naše kulture, shvaćanja da se sve može dokazivati »znanstvenim« argumentima. Ali što se tim argumentima dobiva i, prije svega, koji su to argumenti? Sve te znanosti, naime, pružaju »argumente« za posve suprotne postavke, pa se, prema tome, njima mogu poslužiti i najoprečnije ideologije. Što, uostalom, biologija, psihologija i antropologija mogu »dokazivati«: da se ljudi ponašaju na ovaj ili onaj način, da djeluju iz one ili ove pobude (kako provjeriti pobude?). Što potvrđuju rezultati tih znanosti, rezultati koji su partikularna, selektirana zapažanja, spojena i uzdignuta na razinu opće teorije? »Uхватiti« samo empiriju, a smetnuti s uma ono što je čovjeku povjereno kao biću koje je sposobno uzdići se iznad empirije, mislim da to ne može biti ni svrha ni motiv Papina pisma. Pretpostavljam da se Pismo zasniva na razmišljanjima čovjeka koji ima teološku izobrazbu, a prema naravi svojega zvanja pozvan je da daje i meritorne procjene. Zar je cilj teološkoga razmišljanja potvrđivati ono što je zadatak drugih znanosti? Psihologija, biologija, antropologija,... ostaju u okvirima onoga što one mogu dati i svjesne su svojih ograničenja. Ali u sklopu tih mogućnosti njima nije potrebno teolojsko »legitimiranje«.

3. Vjerujem da ne griješim ako od teologije tražim i očekujem nešto drugo: da ona »uhvati« smisao i etičku dimenziju empirije, da se, drugim riječima, kritički odnosi prema stvarnosti. Postaviti mjerila svojega odnosa prema empiriji, po mojemu uvjerenju, neotuđivo je čovjekovo pravo, njegov bitak i njegova sloboda. Religioznu čovjeku, kojemu »biti čovjek« ne znači samo »živjeti u sadašnjosti« nego i »iščekivati budućnost«, kršćaninu, dakle, čovjeku koji s budućnošću povezuje »eshaton«, naprosto nije moguće potpuno stapati se sa svojom sadašnjošću i činjeničnošću, sa sredinom i povijesno-socijalnim kontekstom. Čovjekovo je da razmišlja o motivaciji i smislu svake faktičnosti, da razmišlja i o pobudama i posljedicama svojega djelovanja — to je pak »samokritika kritičkog uma«. ¹⁷ A koji drugi smisao ima teološko mišljenje ako ne taj: oblikovati norme i kriterije koji ne potječu od naših želja i misli, nego od Božje objave.

U svjetlu Objave Apostolsko je pismo »svim vjernicima, napose ženama« moglo svratiti pažnju na etičku dimenziju njihovih ljudskih potencijala, na njihovu odgovornost i obvezu da se tim potencijalima služe, ali i da znaju odvagnuti što to znači u njihovim konkretnim prilikama. U nalogu, naime, što ga Stvoritelj daje čovjeku zasnovan je i etički zahtjev. Time što je čovjek od svojega Stvoritelja dobio mogućnost djelovanja i slobode, dobio je i mogućnost spoznavanja te etičke obveze, slobodu da je poštuje ili da se ogriješi o nju. Sloboda je preduvjet da čovjek postane suradnik Božji; Bog ne raspolaze čovjekom, nego sklapa s njime savez u znaku etičkoga zahtjeva, a to je prilika i muškarcima i ženama.

Ne mogu a da ne ustvrdim da Pismo postupa suprotno toj slobodi čovjeka prema svojoj »prirodi«. Pismo upravo fiksira ženu na jednu »prirodu« koja je zajednička čovjeku i životinjskome svijetu. »Ženskost« je,

¹⁷ E. SCHILLEBEECKX, *nav. dj.*, str. 712. i sl.

prema Pismu, uvijek identična s majčinstvom: ono je poziv žene par excellence, a djevičanstvo je samo »varijanta« majčinstva — »duhovno majčinstvo« (VI). Zar se iz cijeloga konteksta VI. poglavlja može nešto drugo zaključiti nego to da se ženina egzistencija ostvaruje isključivo u majčinstvu? Takva isključivost, s jedne strane, idealizira majčinstvo, a, s druge, i demonizira jer mu Papa pripisuje sveobuhvatni utjecaj na svo ženino »biće«. To pak što majčinstvo znači, a što svaka žena mora tek učiti tijekom razvoja, Papa pripisuje biologijskoj dispoziciji. Tako biologija postaje sudbina žene onoliko koliko isključuje ili bar relativizira slobodu. Samodanje, čin slobode i volje, mislim, nije djelo prirode, već naprotiv: uzdizanje iznad nje, svjesna odluka. Samodanje ne potječe od pasivnosti niti je pasivnost i iščekivanje djelovanja prirode poželjna majčinska osobina. Naprotiv, ako se začće ne smatra samo kao prirodna zakonitost kojoj se valja podrediti nego i kao odgovorno odlučivanje, mora se pretpostaviti da je za to potrebna i svijest o odgovornosti, o mogućnosti i prosudbi okolnosti. Na kraju, mora se priznati da je odraz odgovornosti i odlučiti se »protiv«. Smijemo li zaista vjerovati da žene koje se odriču majčinstva radi kakva drukčijega cilja (npr. zvanje) promašuju svoje »samoostvarivanje« ili ih zato smijemo proglasiti »duhovnim majkama«?

S druge strane, zašto diskriminirati žene koje su ostale prikraćene doživljaja materinstva i kojima život bez partnera nije »poziv« nego teško podnošljiva sudbina? Mislim da ipak valja imati na pameti to da je i u bračnom životu majčinstvo (roditeljstvo) samo jedan odsječak zajedničkoga života, a ne glavni i jedini cilj. Brak je više nego susret između spolova radi reprodukcije. Apostolsko ga pismo pak podređuje majčinstvu, stavlja brak u njegovu službu. To pomicanje naglaska razumljivo je radi onoga što Papa želi isticati: značenje majčinstva za ženu potječe od značenja što ga je sam Bog dao toj ženinoj sposobnosti time što je On sam izabrao taj put da dođe čovjeku.

U tome smislu Marija je »ideal« punine »ženskosti«.

III. Radi čovjeka — kritika »ideala«

U svojem romanu *Yentl — Der Talmudschuler* Isaac Bashevis Singer prikazuje — jednim se okom smijući, a drugim plačući — groteskne zablude u koje vodi idealiziranje ljudskih osobina. Djevojka Yentl, u žarkoj želji da uči Talmud, pruruši se u dječaka. Uskoro, međutim, spoznaje da izvanjska prijetvorba uzrokuje nova ograničenja, ništa manja i ništa podnošljivija nego što ih je ona iskusila kao djevojka. Norme ponašanja drukčije su za mladića, učenika Talmuda, nego za djevojke, ali one utiskuju mlada čovjeka u korzet koji je krut sam po sebi; tjesnac židovskog »Štetl« prisiljava ga usto da strogo poštuje sva pravila što ih nalaže »njegova« uloga. Yentl osjeća u sebi ljubav žene prema drugu Avigdoru i zaljubljenost ljupke djevojčice, domaćinove kćeri, prema sebi. Sukob između tih iskustava, između osjećaja i dužnosti prema izabranoj ulozi riješava se tako da Yentl otkriva Avigdoru svoju pravu narav. Avigdor, međutim, reagira panično, neshvaćanjem, agresivno. Da se žene žrtvuju zbog ljubavi, to on znade teoretski, ali takve su mu se žrtve dojmile herojskima. Stvarnost kad djevojka traži ljubav njemu je banalna, čak opscena. A Yentl ljubav traži i nudi.

Tek kad se ideal naruši, on očituje svu svoju ambivalentnost koja mu je svojstvena kao ljudskoj tvorevini (završetak je priče banalan: Avigdor ne može podnijeti razočaranje, bježi od Yentl i odlazi djevojci svojih snova, ljupkoj kćeri Yentlina domaćina). Ideal dočarava nešto što je naizgled vrijedno težnji, dočarava iluziju da je to dostižno. Ideal je potreban — dijete uči prema idealima. No u pravilu su ti ideali ljudi, nesavršeni i ograničeni. Dijete će kad-tad uočiti te ljudske nedostatke, prevladati ideal i u njemu spoznati stvarna čovjeka. Tek je tada prokrčen put u vlastitu budućnost. Ne dovodi se u pitanje sam ideal; presudna je spoznaja da, prvo, nijedan čovjek ne može biti ideal te, drugo, da je ideal pomoć u određenoj životnoj fazi. Ali isto tako kao što čovjek preraste fazu u kojoj mu je potreban ideal, on preraste i svoju potrebu za idealima. Odrasti znači tražiti svoj put.

Kad Papa u Pismu stavlja pred žene Mariju Bogorodicu i Mariju »ženu eshatona«, suprotstavljajući je Evi (ali ne Evi ženi grijeha, nego Evi ženi prirodnog života; stanovit je to pomak jer Papa ne suprotstavlja Bezgrešnu Djevicu grešnoj ženi — je li to reakcija na prosvjede žena protiv modela koji impliciraju da je ovozemaljskoj ženi mjesto na strani grešne Eve?). I Marija i Eva u tom su suprotstavljanju dva tipa žene i dva oblika majčinstva. Nije riječ o osobama — što kod Eve i ne može biti, a kod Marije samo uz znatne dogmatske i egzegetske probleme — nije, dakle, riječ o osobama nego o »načelima ženskog«, načelima koja se prema stvarnoj ženi odnose kao pralik i njegovo utjelovljenje i oličenje. Papi je stalo do toga da upozori na to što znači »ženski princip« — majčinstvo i djevičanstvo — u spasonosnome Božjem planu s čovjekom: Božje utjelovljenje i rađanje po fizičkom materinstvu, ali iz djevice bezgrešno začete. »Novi zavjet počinje sa ženom« (VI, 11). Kao da je riječ o »ženi«, a ne o određenoj ljudskoj osobi koja daje svoj pristanak i na taj način dokumentira svoju slobodu i osobitost (crkveno naučavanje!). Ne rađa se čovjek iz nadjudskog principa nego od žene. I kao takva je Marija doista začetak Novoga zavjeta, ali kao što rekoh: kao osoba, ličnost, koja rađa čovjeka odnosno Sina Božjega, dajući mu time ljudsku narav jer je čovjek samo onaj koji je od žene rođen. Marija, dakle, jest jamac čovječnosti Sina Božjega.

Ali uzor? Kako ona može biti primjer i komu? Proglasiti je uzorom pretpostavlja da je taj čin njezina zasluga, a ne Božje djelovanje. Takva je »uzoritost« i takvo idealiziranje Marije, povijesne žene iz Nazareta, s pravom kamen smutnje, povod razdoru između kršćanskih Crkvi. Takvo idealiziranje ne pomaže nikome osim ako se ne želi sugerirati da je čovjek sposoban grčevitim nastojanjima i zalaganjima iziskivati Božju milost. Ali milost je dar iz milosrđa, ne nagrada; milost dovršava što čovjek svojim zauzimanjem ne može dostići zbog svoje nesavršenosti. Milost je, dakle, naraspoloživa — jedino je u tome smislu Marija ne »uzor«, nego »jamac«, obećanje.

Upravo to izražava Marijin »Magnificat«: dok njezin hvalospjev velikim Božjim djelima Apostolsko pismo tumači u svjetlu njezina djevičanskog majčinstva, vjera je prvih kršćanskih zajednica u tim djelima gledala nešto drugo — spasiteljsko Božje djelovanje koje izvrće ovozemaljske vrednote, obećava Kraljevstvo Božje onima koji su siromašni, tužni, gladni pravедnosti,... I u tom se kontekstu s pravom može upozoravati na posebno značenje žene ako i one pripadaju gladnima, tužnima, želj-

nim pravednosti, onima koji se bune protiv onih koji znaju odgovor na svako pitanje, koji znaju kome pripada koje mjesto u zajednici. Mislim da Pracrkva nije slučajno te riječi stavila u usta Mariji, ženi Mirjam, inače neznatnoj ženi (Lk 1, 49). Razmišlja li se u Crkvi zašto evanđelja tako malo govore o njoj, zašto je ona zanemarivana i jedva priznata? Ni iz jednog evanđelja ne proizlazi to da je ona kao Učiteljjeva majka imala poseban položaj ili autoritet. Čak se i primijetilo da Mariji majčinstvo nije donijelo priznanje ni njezina Sina, a kamoli neku povlasticu! Činjenica je da su Isusu ovozemaljsko majčinstvo i vlastita majka značili iznenađujuće malo: »Tko je moja majka i tko su moja braća?» (Mt 12, 48). Nitko u komentarima nije upozorio na tu stvarnost, kao što nijedan komentar ne upozorava na to da se i dogma o »Mariji Bogorodici« nije proglasila radi nje, nego radi Isusove ljudske naravi!

Što Marija doista jest: ne »jamac« »bogatstva osobnih mogućnosti žene« (IV, 11), ni ideal posebna poziva žene, nego jamac svima, svima! da Kraljevstvo Božje zahtijeva druge vrednote od ovih ovozemaljskih. U tome smislu ne mogu prihvatiti izreku da »Njemu služiti znači vladati« (II, 5). »Vladati znači služiti«, to da!, kao i ono što je vjerovala Pracrkva, što su o Mariji ispovijedali i muškarci i žene, bez razlike.

U tome se smislu valja boriti protiv i braniti od takvih načina idealiziranja: ideal je protiv čovjeka, posreduje mu iluziju da svojim snagama može prevladati svu svoju slabost i svoje nedostatke. Neispunjeni ideal i očekivanje koje budi vode samo međusobnim okrivljavanjima, koja najčešće idu na teret ženama: žene su te koje su zakazale kad odgoj djeteta ne urodi željenim plodom (Marija je bila suočavana s tim problemom! — Mk 6, 3-4, a naročito Mk 3, 21), kad brak dospije u krizu, kad je društvo nehumano, ... Ali to što je uistinu zakazalo jest ideal, a ne čovjek koji ne može udovoljiti idealu. Koliko je međuljudskih odnosa upropašteno samo zato što se ljudi ne mogu pomiriti s činjenicom da partner nije ideal(an) niti to može biti. Ideali su opasni; »fasada« kad-tad spadne pa se tek tad pokažu temelji na kojima čovjek doista živi. Božje utjelovljenje, Njegov silazak u nizinu čovjekove egzistencije udarac je čovjekovim idealima!

IV. Isusov je život kritika ideala i naših vrednota

1. Utjelovljenje, rekoh, dovodi u pitanje čovjekove ideale, očekivanja i ovozemaljske vrednote, iako se stvarnost ne mijenja Božjim ulaskom u svijet. Ali mjerila se relativiziraju. Time što je Isus dokazivao da je žena dostojna njegova obećanja i toga da ga prenosi drugima, on ne mijenja njezin društveni položaj. Međutim, u zajednici svojih sljedbenika trebalo je da doista proklija novo zajedništvo, zajedništvo nadahnuto uspomenom na Njegov primjer, zajedništvo koje živi iz slobode djece Božje, iz svijesti o neraspoloživoj milosti — i to je trebalo da se prenosi u život. Karizma, duh, »exousia« — to su kriteriji te zajednice, a ne položaji (Mk 10, 40).

Ali ne smijemo smetnuti s uma da su i to postulati i da je stvarnost bila u stanovitu raskoraku s njima. Živjeti prema tome postulatu ne znači per se da je on već ostvaren, štoviše: raskorak između njega i stvarnosti povećava se, usporedo s iščekivanjem skorog dolaska Kraljevstva Božjeg iščezava i uspomena koja ih je nadahnjivala, premda tragovi dje-

luju neprekidno tijekom povijesti. I dok se tijekom racionalizacije i pod utjecajem kritičkoga uma prosvjetiteljstva Isusu skidao sloj po sloj onoga što mu je pripisivala pobožna uspomena, dok se otkrivao povijesni Isus, muškarac iz Nazareta, On je ostao paradigma koja i danas vrijedi: Isus kao pravi humanist, upravo zahvaljujući njegovu milosrdnom op-hodenju s grešnicima i grešnicama, prikraćenim, siromašnim,... To je paradigma koju mogu prihvatiti i vjernici i nevjernici, paradigma koja ulijeva nadu i radost svima koji su i danas izopćeni ili marginalizirani. Ta bi paradigma mogla, štoviše, morala bi djelovati u Crkvi – ako njezina samodefinicija o »zajednici u Kristu« nije samo verbalno ispovijeda-nje. U tome svjetlu gledano, moglo je, ne moralo, doći do preispitivanja nekih načela crkvene prakse. Zar je, naime, njezina funkcija disciplinira-nje prema načelu »red i zakon« ili pak ispovijedanje »beatam culpam«, prenoseći obećanje o Kraljevstvu Božjemu onima koji gladuju za pra-vednošću,... (Mt 5)?

2. No bez obzira na pogled na Isusovu poruku i praksu koju opisuju sinoptička evanđelja (koja se slažu da je to »praksa slobode«), Papa ne uspijeva preskočiti vlastitu sjenu. Biblijski nedovoljno utemeljeno i pro-blematično obrazloženje o tome zašto žena nije imala i nema pristup svećeničkoj službi izlazi na vidjelo u VII. poglavlju. Tom se obrazloženju Roland Schwarz u tjedniku *Die Furche*, u raspravi »Frau, Bibel, Priester-ramt. Zum papstlichen Schreiben 'Mulieris dignitatem'«,¹⁸ obratio ovim argumentima.

O Isusovoj »potpunoj slobodi« (VII, 26 u MD), prema kojoj ili unatoč kojoj je imenovao kao apostole samo muškarce, Schwarz postavlja pita-nje: da li perikope o zajedništvu s Dvanaesticom znače isključivost? Kako dosljedno nastaviti tu argumentaciju a da na kraju ne zaključimo da žene treba isključiti iz euharistije? »Potpuna sloboda« je problematič-na jer je Isus »ukorijenjen u židovskoj duhovnosti«. Lišavati ga toga kori-jena značilo bi presjeći životni živac Isusovoj duhovnosti i kršćanskoj baštini.¹⁹ Ja bih dodala: Isus živi u uvjetima ljudskosti. Potpuna je sloboda, dakle, nemoguća ako se ne želi napustiti model »povijesnog Isusa«, kako ga je i doživljavala njegova sredina.

Zašto je Isus osnovao kolegij Dvanaestorice? Schwarz misli da je ri-ječ o simbolici dvanaest plemena izraelskih i Isusovu poslanstvu među njima, »izgubljenim ovcama doma Izraelova« (Mt 10, 6).

Najveći je problem, zaključuje Schwarz, implicitno poistovjećivanje osnivanja euharistije sa osnivanjem svećeničke službe – u tekstovima o Posljednjoj večeri nije riječ o posebnoj službi. Isusov nalog »činite to me-ni na spomen« odnosi se na nastavljanje toga čina, a ne na predsjedanje činu ili njegovo vođenje. Tekstovi ne govore ništa o osnutku službe.

Biblijsko-teologijski ne može se poistovjećivati ni služba biskupa ili svećenika s funkcijama apostola. Apostoli nisu bili identični Dvanaesto-rici (1 Kor 15, 4-1 i dr., napose Dj 1, 21 i sl.). Praksa je ranokršćanskih za-jednica da prezbitere i voditelje obreda ne naslovljuje »apostolima«.

Cjeloviti biblijski nalaz ne dopušta jasan odgovor na pitanje o tome da li ženu »zarediti« ili »ne zarediti«, zaključuje Schwarz i upozorava

¹⁸ R. SCHWARZ u tjedniku *Die Furche*, Wien, 4. 11. 1988.

¹⁹ P. LAPIDE, *Wurde Gott Jude? Vom menschsein Jesu*, München 1987.

»na potrebu slušanja Duha Svetoga, koji i danas još djeluje i hoće djelovati u Crkvi...«.

Problem u cjelokupnoj Papinoj argumentaciji, prema mojemu mišljenju, i nije pitanje o »ređenju« žena. To što se Papa osvrće na nj logična je posljedica njegova nastojanja da definira poziv žene. Poziv treba da ima značenje univerzalne ontologije koja sve prožima – sve do ženina statusa u Crkvi i odnosa prema Crkvi. To je osnovna pogreška i slabost tog argumentiranja – da se zamjenjuje ono što je utemeljeno u socijalnome kontekstu. Problem je što se ženi pripisuje socijalno mjesto koje se zatim definira »ženskim bićem«. I prema onome što je po toj definiciji sastavni dio toga bića određuje se konačno i njezina uloga u Crkvi, i to analogijama čije se različite razine mijenjaju bez prijelaza, tj. bez tekstovne strukturne analize: Crkva je »djevica« i »zaručnica Kristova«; muškarac/žena – Krist/Crkva (Ef 5, 25.32; VII, 25 u MD) – oboje se dopunjuju svojim osobitostima i svojim bićima. Ovdje je na djelu princip komplementarnosti (dok je Ef 5 pismo s uputama u duhu socijalnih običaja onoga vremena).

Onaj tko igra »mušku ulogu« traži nadopunu – zamjena je uloga isključena. Zaručnik mora biti muškarac jer je zamjenik Kristov. (Zašto, međutim, Crkvu zaručnicu predstavlja također muškarac?). Osim te argumentacije koja ostaje na razini onoga što je dostupno osjetilima, želim primijetiti da je i odnos zaručnik–zaručnica, pravno definiran (s pravnim posljedicama) u židovstvu, nestao iz našeg pravnog shvaćanja i poretka. Danas zaručnički čin više nema praktične važnosti pa nestaje i razumijevanje za tu analogiju u određivanju odnosa muškarac–žena/Crkva. Tako se postavlja problem: jednako dostojanstvo – različiti ili jednaki pozivi? Da li različitost »isključuje« ili »uključuje«? Zar Crkva, koja čovjeka ne promatra samo kao »proizvod« i »rezultat« aktualne stvarnosti nego i kao »nacrt«, ne bi mogla prednjačiti i tako da čovjeka izazove u svim njegovim ljudskim potencijalima? Rado podsjećam na vjeru prvih kršćanskih zajednica, naime na vjeru da se Kraljevstvo Božje naslućuje i prema tome što u tim zajednicama nije kao što je to među velikanima svijeta (Mk 10, 43). Crkva je, doduše, utkana u povijest, ali ona stoji na postulatima Kraljevstva Božjega. A to bi se trebalo, u najmanju ruku, uočavati bar tu i tamo u sitnim tragovima.

MULIERIS DIGNITATEM — EIN ZWIESPELTIGES DOKUMENT

Zusammenfassung

Mulieris dignitatem hat so viele widersprüchliche Urteile ausgelöst, dass eine methodisch-systematische Kritik unerlässlich ist.

Die methodische Kritik nimmt ihren Ausgang vom leitenden Interesse, das dieses Apostolische Schreiben verfolgt, sowie von den Normen, die ihm zugrunde liegen.

Das Schreiben orientiert sich an den beiden Genesiserzählungen von der Erschaffung des Menschen. Aus dem Erzählungen von der Er-

schaffung »...nach dem Bild und Gleichnis Gottes... als Mann und Frau« leitet er sein Prinzip »gleiche Würde, verschiedene Berufungen« ab. Es geht ihm nicht um die Gegeneüberstellung der Berufungen, sondern um die Erarbeitung dessen, was als die besondere Berufung der Frau bezeichnet wird: die Existenzweise der Frau in Mutterschaft und Jugendfräulichkeit, diese beiden sind von einer und derselben Person in je verschiedenem Grade, doch sich einander erfuellend, lebbar. Das Leitmotiv, das von Kommentatoren angesprochen würde, ist eine Antithese zum »Wuchern« des Feminismus zu bieten. »Feminismus«, wie er im Kommentar dargestellt würde, muss einer kritik unterzogen werden, da diese Definition von Feminismus nicht der heutigen kulturkritischen feministischen Theorie entspricht. Feminismus wird daher von mir definiert als kritische Theorie bestehender Verhältnisse, insoferne sie Frauen bevormunden und ihr »Subjektivitaet« verweigern definiert. Er ist die Theorie der heutigen »Frauenbewegung«, die durch Gesellschaftsveränderung diesen Anspruch von Frauen zu verwirklichen sucht. Die Methoden sind verschieden je nach Gesellschaftsordnung und den in ihr wirkenden Unterdrueckungsmechanismen. Nur insoferne bestehende Geschlechterbeziehungen in Familie und Gesellschaft die Eigneständigkeit der Frau in Frage stellen, werden diese kritisiert (Familie, Mutterschaft). Hier wird kritisch vermerkt, dass *Mulieris dignitatem*, ebenso wie seine Kommentatoren, nicht differenzieren.

Die Darstellung des Frauenbildes als »Ideal« und »Wesenheit« orientiert sich an den bekannten Polarisierungen von »männlich« und »weiblich«; insbesondere kommt zum Ausdruck das weibliche »Ruhem im sein«, »Sein« als »die« weibliche Existenzform, im Gegensatz zu männlichem »Tun«. In diesem ist denn auch nur der Mann aufgerufen: zum Schutz, zur Sorge. Dass auch »Frausein«, »Menschlichkeit« verwirklicht in »Weltverantwortung« bedeuten muesste, kommt im Dokument nicht zur Sprache; es ist ein weiterer kritikpunkt.

»Maria« als das Ideal der Weiblichkeit: eine grundsätzliche Kritik erfolgt gegen alle Ideale, die Illusion, die sie erzeugen, und die Enttauschung, die sie unvermeidlich zur Folge haben.

Meine Kritik richtet sich auch gegen Ideale als »Wegweiser«, denn Eingeständigkeit schliesst Ausrichtung an anderen menschlichen »Vorbildern« grundsätzlich aus. Maria als Ideal ist – soferne sie theologisch gedacht wird, unerreichbar. Sie ist ja nicht die Vollkommene aus eigener Kraft, sondern ein Zeichen, das Gott gegeben hat – und dann für alle Menschen, nicht nur für Frauen. Die menschliche Persönlichkeit Marias verschwinet schliesslich hinter dem Geschehen, von dem die Evangelien kuenden.

Auch die botschaft und Praxis des irdischen Jesus richtet sich gegen menschliche Ideale. Sie werden geradezu ad absurdum gefuehrt durch sein Leben. Seine Botschaft richtet sich an reale Menschen, und unter ihnen gerade an jene, die nicht »Ideale« sein koennen. Freiheit, aber auch Unverfuegbarkeit sehe ich im Leben des irdischen Jesu verwirklicht. Freiheit und unverfuegbare »Exousia« wäre das Vermächtnis an die Gemeinschaft jener, die in seiner Erinnerung leben, und die damit unter seinem anspruch stehen. Dies schliesst Ortszuweisungen hier und da aus. Und dies ist »die« Kritik am Versuch dieses Apostolischen Briefes, den irdischen, sozialen Ort der Frauen festzuschreiben.